**Що е гносис и как бе преодолян той?**

Б а р б а р а   А л а н д

Историкът трябва да изхожда от изворовите текстове. В сферата на гностическите изследвания тази проста истина се сблъсква с особени трудности и то не само поради състоянието, в което са достигнали до нас гностическите текстове, а поради собствената им специфика. И то заради три причини: една ранна изразна форма на гносиса е митът. Той подканва към постоянно преобразуване, което не винаги е израз на диференцирано становище, а по-скоро на безгрижна радост от менливостта. Затова митът често не се поддава на еднопосочна интерпретация. Освен това по пътя на интерпретацията и алегоризацията гностиците много отрано усвояват всевъзможни текстове - от Омир през гръцките трагици до Библията. Също и това затруднява често разбирането им. Като контролна инстанция за интерпретацията са необходими немитичните и неалегоризиращите текстове. Накрая, в хода на своята история гностическите общности се преобразяват явно много бързо, което води до промяна и в спецификата на техните свидетелства. Тези три причини обуславят голямото многообразие и разновидност на гностическите текстове. Поради това за историка е много трудно да извлече от тях същността на гносиса, още повече, че поради последната от споменатите три причини в тези текстове се срещат направо противоречащи си тези.

За да се преодолее тази трудност е необходимо, според мен, опитът за дефиниция на гносиса да се базира върху колкото се може по-ранни, по-цялостно запазени и несъмнено гностически текстове. Ние разполагаме с такива текстове едва от II в. сл.Хр. Става дума преди всичко за подробните фрагменти от Василид[1], за най-разнообразните валентинианови[2] текстове, които са особено важни, защото принадлежат към различни литературни жанрове и затова улесняват интерпретацията в горния смисъл, както и за широко разпространения Апокриф на Йоан, чиято къса форма явно спада към тази сравнително ранна епоха. Това, което на първо място обединява

тези текстове като "несъмнено гностически" и ги откроява от други, е един външен белег, а именно, че църковните автори от края на II и началото на III век ги дамгосват като "гностически".

Какво съдържат тези текстове? Какво, на тази база, е гносис?

а) Първопричината за възникването на тези текстове и следователно началният тласък за феномена на историческия гносис, според мен, е радостта и безграничното ликуване. И двете произтичат от това, че авторите са придобили "гносиса"[3] за трансцендентния Бог и се изживяват като дълбоко привързани към него, нещо повече: като в своята истинска същност идентични с този Бог. Това означава избавление от този свят и неговите вериги. За това става дума в гностическите текстове, оттам и ликуването. Характерно *Evangelium Veritatis* започва с думите: "Евангелието на истината е радост за онези, които са получили от Бащата на истината благоволението да го познаят..." Същото има предвид и Маркион[4] с прочутото начало на своите антитези: "О, чудо на чудесата, прехлас, сила и изумление, та човек не може да каже абсолютно нищо за Евангелието, нито да размишлява върху него, нито да го сравни с нещо".

Това няма нищо общо със самопознание или нещо друго подобно в модерен смисъл, тъй като до момента на получаването на гносиса, гностическият пневматик[5] не подозира нито че притежава същност в изживения сега смисъл, нито пък, че тя стои във връзка с непознатия му преди Бог от онова, така да се каже, по-висше, недостижимо за него измерение. Оттук следва освен това, че придобиването на гносиса не зависи от никаква подготовка или заслуги.

б) Получаването на гносиса трябва да бъде сведено на гностика чрез откровение, тъй като гносисът, познанието за Бога, не може да се изведе по никакъв начин от този свят; дори подстъпите на пътя към гносиса не могат да се открият в света. Трансцендентният Бог трябва сам да пробие преградите, зад които живее човек в света. Това става, като един приносител на божието откровение се обръща с

думи към хората. Евидентността на благовещението просветлява и се възприема непосредствено от принадлежните на Бога пневматици.

Задачата на гностическия приносител се свежда само до това да говори. Затова той може да има докетическо[6] тяло, без това да пречи на мисията му. Със своето познание гностикът принадлежи непосредствено на своето ново, същинско, трансцендентно отечество, откъдето произлиза неговата "същност", без той да е знаел това досега. В гностическите текстове това състояние се описва с изрази като: гностикът "възниква", той "става пневма", съответно "дух", та дори "става Бог".

Както произтича от точки "а" и "б", гносисът е в същността си религия, вяра, основаваща се на откровение свише. По този начин гносисът се отличава от философията, което не означава, че не съществуват - по същество вторични - връзки с нея.

в) На базата на новото познание този свят бива едва ретроспективно припознат в неговата ограниченост и лошота. Не всички гностически текстове презират радикално света като лош. За всички обаче е валидно: светът - при всичките му възможни характеристики - е нищожен, защото гностикът е открил истинското си отечество и с придобитото познание е станал вече негов гражданин. Преди е било невъзможно да се осъзнаят мащабите на тази нищожност. Колкото и да е бил склонен човек към отхвърляне на света и на телесността - поради определена философска школовка, житейски обстоятелства или други причини, - гностическото негативиране на света е качествено различно, тъй като идва от едно новоразкрито за пневматика измерение. С други думи: едва избавлението от света позволява на гностика да припознае в пълна мяра света като лош.

г) Оттук следва: гностикът не може да има интерес към света в практическо-политически, социален смисъл, следователно не може

да има и връзка между "гносис и политика". Това важи поне за ранните гностически текстове от II век, върху които се опира нашият анализ. В течение на историята нещата се променят донякъде, за което ще стане дума по-нататък. Това въздържание не е учудващо. Чак до IV век и християнската църква не проявява (и не би могла да прояви) почти никакъв интерес към състоянието на политическите условия.

д) Единственият интерес, който гностикът би могъл да има още в този свят, е благовещаването, разпространяването на полученото откровение. Той прави това - в което се състои главната отлика от християнското благовещение - по силата на собствената си легитимация. Та нали е вече дух, нали е пневма; на тази основа той може да пробуди в потенциалния пневматик все още дремещия дух, като сам се изяви като приносител на откровението, изтъквайки себе си, респективно своя дял от духа като критерий за истинността на своето благовещение.

Тази кратка характеристика на гносиса може да се уплътни с още много отделни аспекти от посочените по-горе текстове. Ще отделя само един, гностическото отношение към времето и вечността.

Както може да се съди по някои описания на плеромата[7] от Валентиниан, гностиците не са съвсем без отношение към времето, също и в неговия позитивен смисъл. Времето дори се дава от Бога, и то за да се улови копнежа по вечността. Той може обаче и да бъде изпуснат - както е бил уловен и изпуснат още в плеромата от еоните[8]. Благодарение на божията благодат те биват впоследствие "закрепени" и "окончателно умирени" - извън времето. Станалото в плеромата обосновава, следователно, смиряването, "богоставането" на гностика в този свят. Също и за него, който е "приел знанието", важи: макар земният времеви континуум да продължава да съществува, за гностика времето е вече без значение. Той е извън времето, тъй като и той е "закрепен и окончателно умирен". С други

думи, това означава, че есхатологическото предусловие (Vorbehalt)[9], за което се говори в християнската проповед, е недействително за него. За "знаещия гностик", есхатологическата екзистенция означава по-скоро: да благовещава на другите преодоляването и изпълването на времето. И той прави това в пълна независимост от времето, тъй като той не му е повече подвластен, а е причастен към вечността.

Относно номенклатурата: може да се запита дали не е по-уместно описваният тук феномен да се нарича гностицизъм вместо гносис, както бе предложено на конгреса в Месина (1966) и както оттогава се практикува отчасти. Има аргументи в полза на тази теза. Аз предпочитам все пак да използвам термина гносис, защото според мен описваният с него феномен е нещо принципно уникално и затова не може да се опише с производния термин гностицизъм. Това не означава, че трябва да се отричат важните съвременни и по-ранни паралели - в пресечната точка между гръцката философия и мистерийната религия. Тук би могъл да се спомене по-специално стремежът към сотирия[10] в различните му проявления след 50 г. пр. Хр., тенденцията към отдръпване от света и копнежа към избавление, които довеждат до проникването на вярата в откровението в (средноплатоническата) философия. Ако искаме да обобщим всички тези явления (а това се отнася и за ориенталските паралели) с едно понятие, съдържащо думата "гносис", струва ми се по-точно да ги наречем пре- или протогностически, тъй като те подготвят терена за гносиса, който обаче не може да бъде изведен от тях.

Налага се да отбележим накратко сходствата и различията между онези протогностически явления, респективно така наречената мистерия на просветлението и гносиса от II и по-късните векове. При това трябва да се има предвид, че източниците за онази "мистерия на просветлението" са много бедни. Идеи от този вид срещаме най-вече у Филон и по-късно в херметическия гносис.

Сходството се свежда до убеждението, че Бог това е просто отвъдното, така че човек не може сам да проникне до него. За да се стигне до божието познание (гносис теу), е необходимо просветление, с което човек може да се сдобие само под формата на откровение. И тук, и там срещаме еднакви представи, онагледяващи това виждане, например съня и пробуждането, опиянението и отрезвяването. Основната разлика обаче се състои в следното: и тук, и там Бог е наистина в отвъдното, но при гносиса това става известно едва вследствие на откровението. Преди това другият, чуждият Бог, е просто непознат, защото той не се проявява по никакъв начин в този свят. Гносисът следователно е религия на откровението, а не някаква си, макар и примитивна, философия. Гностическото понятие за Бога може да се извлече само от откровението. Разликата се долавя особено отчетливо с оглед на пътя, водещ до познанието за Бога. Докато мистерията на просветлението става достъпна само на онзи, който търси интензивно Бога, тоест, който се освободи от бремето на телесността, който се откаже от погрешни възгледи и очаква божието откровение в духовно и телесно смирение, за постигането на онова, което тук наричаме гносис, не съществува никакъв път и подготовка. Тъй като е непознат, от Бога на откровението не може да се очаква да засвидетелства сам своето съществуване. Затова за мистерията на просветлението е валидно, че философският скептицизъм може и исторически вероятно е подготвил нейното възникване. В обратната посока обаче няма път от скептическото негативиране на света към гносиса, така както го разбираме ние. Тук по-скоро имаме първо гносис, след което идва не само скептицизмът, но и самоувереното отхвърляне на света.

Какъв е фонът, на който възниква гносисът? Според мен, на почвата на християнството, и то като християнска ерес. Че е налице ерес се вижда още по представата за първия приносител на откровението, който има докетическо тяло и затова не може да е умрял на кръста. Това се разбира и по разпространяването на благата вест от

гностиците, по силата на собствената им легитимация. По-трудно може да се докаже и е по-спорно твърдението, че става дума за една първоначално християнска ерес. Според мен този извод се налага най-вече от гностическото понятие за Бога и откровението, което не може да се мисли и е невъзможно да е възникнало независимо от християнското понятие за Бога и откровението. Впрочем както показахме в точка 6, от философския, респективно полуфилософски гносис теу и мистерията на просветлението няма път към гносиса.

Ако обаче гносисът, както смятам, е възникнал в християнската сфера, тогава трябва да се постави контролният въпрос дали описваният тук феномен пасва в развитието на християнската мисъл през първите векове и дали има там своето обяснимо "място в живота" (*Sitz im Leben*). Смятам, че е точно така. През II век християните-гностици, също и Маркион, стават свидетели на растящото проникване на християнската проповед от морални аспекти. Наистина тя не се разтваря изцяло в тях, но се говори много за добрите дела и очакваното възнаграждение на небето, както и за Христос като морален образец и бъдещ съдник. Репрезентативен пример за това е II писмо на Климент (ок. 140 г.), в което се казва: в деня на появлението си Господ ще ни спаси, "всеки според делата му" (17,4). Християните, станали по-късно гностици, схващат опасността, която се крие в подобна проповед. Те разбират, че по този начин отива на заден план характерът на благовещението като божи дар. Те разбират това, защото четат впрочем ап. Павел и го тълкуват в смисъл, че трябва да говорят за дареното "*extra nos*"[11] избавление, за разкрепостяващото откровение на непознатия преди Бог и за осъзнатата впоследствие развала на света. Явно немалко християни се вслушват в гностическата проповед.

Ако искаме да сведем казаното до една кратка формула, можем да заявим: гносис означава да се благовещава избавлението "*extra nos*", но като се игнорира есхатологическото предусловие. Тази дефиниция визира идеята, а не силно различаващите се форми на

гностическото благовещение. Последните вероятно могат да се обяснят с това, че преди конверсията им християните-гностици са имали доста различна философска, респективно полуфилософска подготовка, както и опит с най-различни форми на мистерийната религия.

По-късно, през III и IV век, гностическите общности претърпяват същото развитие в посока към морализация и етизация, което през II век критикуват в проповедта на християнските си братя. Това може да се заключи от различни текстове от находката в Наг Хамади[12]. Явно е било непосилно да се задържи интензивната приповдигнатост на гностическото ликуване от избавлението. Оказва се невъзможно непрестанно да се повтаря: "евангелието на истината е радост..." В течение на безкрайната протяжност на времето започва да се прокрадва един вид отрезвение. Става наложително моралното назидание. При това се изказват същите възгледи и наставления, които се срещат както в профанната популярна философия, така и в християнските общности - един явно неизбежен процес. Добър пример за това са така наречените "Поучения на Силван от Наг Хамади", един текст с етически напътствия, който е просто немислим по времето на ранния гносис, когато човек има самочувствието, че е дух и отхвърля света като нищожен, но който по-късно явно отговаря вече на нуждите на гностическите общности. Освен това тук, както и в други текстове, гностическото благовещение се предлага под толкова различни форми и варианти, че има опасност гностическото ядро на проповедта да се загуби, ако не даже и да се е загубило. С една дума: писменият корпус от Наг Хамади ни предлага текстове, чието възникване обхваща два века. В него се отразява историята на гностическата мисъл, която същевременно е история на секуларизирането и отслабването на първоначалната приповдигнатост. Това може би обяснява разновидността на текстовете, намерени в Наг Хамади. Поне би трябвало корпусът да се проучи от тази гледна точка.

Как реагира църквата, или по-добре християнските общности, на гностическото благовещение?

Преди всичко: те са принудени да реагират, тъй като най-късно към края на II век немалко християни обръщат гръб на църквата под въздействието на гностическата проповед. Това е недвусмислено засвидетелствано от Ириней[13]. Впрочем за силата на гностическото притегляне има и по-ранни свидетелства. За християнските теолози и общностни водачи гностиците са "вълци в овча кожа", които предприемат набези в техните паства.

Острието на критиката им се насочва не срещу гностическото презрение към света (както би могло да се очаква, ако това беше изходната точка на гностическата теология), то не се насочва и срещу гностическия дуализъм или откровението и ликуването от избавлението, характерни за гностическата проповед. В лицето на Ириней християнската полемика се обръща първо срещу гностическите митологии. Това е съвсем понятно, тъй като тук се предлагат добри възможности за атака. Само че това също не е още ядрото на християнската критика. Ако се свеждаше само до това, нямаше да се разбере защо, по собствените думи на Ириней, опасността от гностиците се състои именно в това, че те "говорят като нас", а всъщност "казват съвсем друго". Ядрото на полемиката става понятно едва след като Ириней подробно описва и по този начин излага на присмех Птолемеевия мит. Той го обобщава в едно забележително изречение: "Те (гностиците) се възгордяват и се наричат съвършени и семе на избраността". Причина за това е следната характерна разлика: "Те твърдят, че ние сме били получили божията благодат само в заем, така че тя щяла да ни бъде отново отнета. Те обаче искали да я получат от горе... като собствено имане, и затова щяло да им бъде додадено".

Това маркира същинската точка на стълкновението. Защото, казано с други думи, това означава: гностиците си правят неверни

заключения от благовещението (чийто характер на дарение те впрочем съвсем правилно подчертават), тъй като от него в никакъв случай не следва, че онези, които го чуят и възприемат, са "съвършени" и "семе на избраността", та дори богове, те не са придобили божието благоволение и истината като изконна собственост в смисъл, че са станали идентични с тях. Критиката на Ириней (и другите християнски отци) бие следователно по онова, което горе (точка 8) нарекохме игнориране на есхатологическото предусловие от гностиците. Вследствие на това, според Ириней, се изкривява християнската представа за човека. Ириней - с право - стига точно до обратните заключения: едва след като чуе и възприеме благата вест християнинът разбира какво означава да бъдеш човек, и той го разбира не само абстрактно, а става изобщо човек, като посредством благата вест се отвръща и отдръпва от себе си. На него не му трябва повече да иска да бъде бог. Той бива накаран да се отвърне от собствената си егоцентричност. (Той може да каже окончателно "сбогом" на "принципното" желание да стане бог.)

Струва ми се, че в този генерален критичен подход, тоест в протеста срещу игнорирането на есхатологическото предусловие и неговите хибридни антропологически последствия, съществува единодушие сред раннокатолическите отци от Ириней до Иполит.

Положителният контраобраз, който раннокатолическите борци срещу еретиците противопоставят на обожествяването на човека от гностиците, е белязан от личните особености на отделните автори в още по-голяма степен, отколкото общата им критика. Тук можем да приведем само малко примери от техните обемисти произведения.

Като отхвърля гностическото благовещение, Ириней се опитва понякога да дефинира същността на човека по следния начин: тя се свежда до това, да можеш да бъдеш покорен на Бога. Защото само като слуги във "вечно покорство" и по никакъв друг начин ние ще

постигнем "безсмъртието". Или: тя се свежда до това, да разберем, че ние сме (и оставаме) създания и "трябва да се сдобием с растеж и множение".

Климент, произлизащ от съвсем различната среда на метрополията Александрия, формулира антропологическия протест срещу гностическите теолози по следния начин: гностиците говорят винаги за това, което той нарича "недоброволна" вяра - убеждението, че вярата им се дарявала без никакво очакване или съдействие от тяхна страна. На фона на обрисуваната по-горе характеристика на гностическия пневматик, Климент прозира много добре опасността, съдържаща се в едностранното изтъкване на тази т.нар. недоброволна вяра. Затова той изковава формулата за "доброволната" вяра, пронизваща цялото му произведение, като я обяснява нагледно: Бог ни подхвърля наистина топката (тук се съдържа неоспоримата истина в гностическото слово), но ние трябва да я уловим. С други думи, ние като хора сме съпричастни към вярата, ние трябва да положим усилие, да се напрегнем, за да отвърнем на заговарянето. Изобщо, вярата не се изсипва върху ни и не прави нашата същност свръхчовешка. По този начин Климент, подобно на Ириней, предупреждава за опасността от обожествяване и идолопоклонство на човека - следствие от едностранчиво заострената гностическа теология на откровението.

По свой начин прави същото и Тертулиан, когато например обяснява смисъла на човешкия живот, изхождайки от покаянието. Само че той го прави по-невъздържано, без търпението, което проявяват към еретиците другите им опоненти.

Колкото и да са различни контрапроектите на теолозите от християнските общности, те се схождат все пак в противопоставянето си на крайно едностранчивата гностическа проповед за избавлението. Произлизащата от нея заплаха за християнската теология с право се припознава в това, да го изразим

още веднъж с две теологически формули, че гностиците пренебрегват недопустимо "не още" в полза на "вече". Антропологическите аргументи (а вследствие от това и еклезиологическите, които тук не разглеждаме) са следствие от така припознатата радикална заплаха от изопачаване на християнската теология. В това отношение накрая може да се каже следното:

а) Това, че антропологическите последствия от гностическата заплаха заемат сравнително голямо място в опроверженията на "раннокатолическите" отци, съответства изобщо на характера на произведенията им. Изхождайки от положението на своите общности в света, тези автори, както впрочем и предшествениците им, говорят за човека и неговите дела *sub specie Christi*[14]. Все пак би се създало погрешно цялостно впечатление, ако същевременно не се подчертае, че

б) "раннокатолическите" отци са първите систематични теолози на християнската църква в смисъл, че те се опитват да дадат цялостна обща картина и обосновка на учението за Христовата вяра. Това става несъмнено не само в рамките на усилията да се парира гностическата теология, а и по някои други причини, свързани с положението и развитието на църковните общини и тяхната теология през II век. Очевидно е обаче и то особено при най-ранния от тези отци, Ириней, че антигностическата полемика дава началния тласък за работата му и че неговата, и по този начин първата систематична теология изобщо се развива именно поради необходимостта да се противопостави един християнски контрапроект на гностическата ерес. Оттук просветлява косвеното значение на гносиса за християнската теология.

в) Благодарение на критиката на "раннокатолическите" отци и техните контрапроекти, гносисът, според мен, бива по същество преодолян. Това се отнася както за църковната сфера, така и извън нея. Християнските гностически групи вътре в църквата скоро стават

сравнително маловажни. Силното разпространение на християнските общини през III век допринася за изпадането им дори в състояние на безнадеждно малцинство, което обаче би било невъзможно, ако преди това не е била развита убедителна алтернативна концепция на гностическата теология. Онова, което се смята за положително в гностическото благовещение, бива погълнато мутатис мутандис от християнската теология. Нагледен пример за този процес дава по-специално александрийската община. Но силата на гностическата теология е пречупена и извън църковната сфера. Макар че маркионитската и още повече манихейската църква успяват да се задържат, респективно да се развиват още сравнително дълго време особено на Изток, гностическите групи никога повече нямат да имат историческа сила и влияние в историята.

г) Критиката на църковните отци срещу гностиците често е била окачествявана като несправедлива и изкривяваща истината полемика. В някои отношения не съвсем неоснователно. Специално гностическите митологии са любим обект за деформираща критика. Не трябва да се забравя обаче, че това отговаря на полемичния стил на епохата (достатъчно е да сравним например клеветите по адрес на християните, прегледно обобщени в апологията на Минуций Феликс). Преди всичко е необходимо, въпреки всички повече или по-малко външни изкривявания и преувеличения, да се прозре, че отците много дълбоко припознават онова, което от християнска гледна точка е същността на гностическата ерес - игнорирането на есхатологическото предусловие, ако се изразим отново с нашата къса формула. Като вземат за критерий благовещението, те се аргументират по-точно от християнско-гностическите теолози. И затова преодоляват гносиса. Особено през II век това няма много общо с "вдъхващата авторитет структура" на църковната йерархия, с базираща се на нея победа или поражение.

По въпроса за гносиса днес. Понятието гносис се използва често за характеризирането на определени явления на модерността, било

когато самото Ново време се нарича "гностическата епоха" (Ерик Фьогелин), било когато, в пълна противоположност на тази теза, Новото време се интерпретира като второто преодоляване на гносиса, след като опитът за първото му преодоляване в началото на Средновековието се провалил (Ханс Блуменберг). Според изложените тук тези, които се базират върху историческия анализ, подобен пренос на понятието гносис е невъзможен и причината за това е съвсем ясна: същността и отправната точка на гносиса не се състои в негативирането на света (както смятат всички използващи този термин през модерността), а, както показва и полемиката на първоотците, в едностранчиво есхатологически заострената теология на откровението, от която негативирането на света произтича едва вторично. Ако това обаче е вярно, тогава е неуместно всякакво прилагане на термина гносис по отношение на явления от Новото време. Това е невъзможно поради непреодолимата пропаст, която ни дели от Античността. Защото за разлика от нас, всеки от онова време, бил той християнин, гностик или нехристиянин от какъвто и да е произход, изхожда съвсем естествено от принципното убеждение, че Бог или божественото е (а не е "проекция", "несъществуваща реалност" и т.н.). Това се отнася и за така наречените скептици. Достатъчно е да се прочете словото на Кота от "*De natura deorum*"[15] на Цицерон. Откритият въпрос за Античността може да гласи само, дали и как е възможно да се установи връзка между Бог и човек. Гностиците отговарят на този въпрос с проповедта си за внезапно засрещащото и непосредствено преобразяващо ги откровение на чуждия Бог и описаните антропологически последствия.

За Новото време днес няма нищо по-проблематично от въпроса, дали Бог е. Затова днес гносис и преодоляване на гносиса не може да има. Изходната позиция на гностиците, усилията им да преодолеят бездната между Бог и човек чрез проповедта за полученото откровение, отдавна не съществува в своите предпоставки.

Това обаче не би трябвало да попречи понятието гносис да продължи да се използва в дебата около интерпретацията на Новото време. Историкът, освен че може да сбърка сериозно, не е съдия. Понятията, освен това, подлежат на нови интерпретации и дефиниции. В името на точността при описването на съответните явления, в името на яснотата на разбирането, още повече дори в името просто на възможността за разбирателство, би трябвало да се казва, колкото се може по-прецизно, какво точно се има предвид. Това е напомняне за всички ни от колоквиума на тема "Гносис и политика"[16], на който трябва да сме благодарни, че успя да събере учени от толкова различни специалности, които иначе едва ли биха се срещнали някога.

Превод от немски С т о я н  Г я у р о в

Barbara Aland, в: *Gnosis und Politik* (1984).

1. Василид (II в. сл.Хр.), Александрия - учител, основател на гностическа школа.

2. Валентиниан (II в. сл.Хр.), Египет - християнски мистик, воден за гностик.

3. Гносис (гр.) - знание, познание.

4. Маркион (II в. сл.Хр.) - дава дуалистична интерпретация на Бога, основател на маркионската секта.

5. Пневматик - "човек на духа", от пневма (гр.) = дух.

6. Докетическо (гр.) - привидно, на ужким.

7. Плерома (гр.) - отвъдният, "истинският" свят.

8. Еони (гр.) - ангелоподобни сили, изпълващи плеромата.

9. Вярващите ще бъдат спасени едва след настъпването на края на този свят, докато гностиците вярват, че са вече спасени, тук и сега.

10. Сотирия (гр.) - спасение.

11. Extra nos (лат.) - независимо от нас.

12. Наг Хамади - град в Египет, край който в 1945 г. е намерена гностическа "библиотека" от IV в., състояща се от 13 папирусови кодекса на коптски език; находка от изключително значение за проучването на гносиса и херметизма.

13. Ириней (II в. сл.Хр.) - гръцки богослов, епископ на Лион, отявлен противник на гносиса.

14. Sub specie Christi (лат.) - с оглед на Христос.

15. De natura deorum (лат.) - "За природата на боговете", произведение на Цицерон (I в. пр.Хр).

16. Интердисциплинарният колоквиум на тази тема се е състоял през 1982 г. в Бад Хомбург, а настоящият текст е от сборника, който се появява две години по-късно с редактор Якоб Таубес.